



Archives de sciences sociales des religions

118 | avril - juin 2002
Varia

Lidwina Meyer, *Das fingierte Geschlecht. Inszenierungen des Weiblichen und Männlichen in den kulturellen Texten der Orisha-und Vodun-Kulte am Golf von Benin - (La sexualité imaginée. Mises en scène du féminin et du masculin dans les textes culturels des cultes de*

Francfort, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1999, 415 p. (bibliogr., illustr.)

Laënnec Hurbon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/1667>
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2002
Pagination : 87-151
ISBN : 2-222-96718-X
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Laënnec Hurbon, « Lidwina Meyer, *Das fingierte Geschlecht. Inszenierungen des Weiblichen und Männlichen in den kulturellen Texten der Orisha-und Vodun-Kulte am Golf von Benin - (La sexualité imaginée. Mises en scène du féminin et du masculin dans les textes culturels des cultes de* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 118 | avril - juin 2002, document 118.27, mis en ligne le 15 novembre 2005, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1667>

latino-américaines. La France s'est fortement sécularisée, et sa population témoigne d'une désaffection massive vis-à-vis de la pratique religieuse, tandis que l'Amérique latine connaît une véritable explosion pentecôtiste/charismatique. Pourquoi ? L'hypothèse de D.M. est qu'en France, l'opposition entre des élites sécularisées et l'Église (catholique) a secoué la société de la base jusqu'au sommet. Si l'on suit le raisonnement de l'A., la religion en tant que telle est progressivement apparue, dans les médias français, comme facteur d'arriération, comme barrière (ou détour) dans l'accès à l'Universel abstrait des Lumières et de la République. En Amérique latine, même si une confrontation similaire s'est produite (d'ailleurs sous influence française), elle n'a pas joué à tous les niveaux de la société. Elle se serait principalement produite au niveau des élites, tandis que la religion serait restée déterminante pour le petit peuple et les structures intermédiaires. Une religiosité populaire très intense, de plus en plus réceptive au pentecôtisme, s'est maintenue tout au long du XX^e siècle dans le continent sud-américain. Si bien que, graduellement, les élites elles-mêmes se sont finalement rapprochées des Églises. En France, ce rapprochement n'a pu se faire à la même échelle car toute la mobilisation contre l'emprise de l'Église a traversé toutes les strates de la société, réduisant la piété populaire (et sa capacité d'utopie) à des îlots (avec des poches de résistance comme la Bretagne et l'Alsace). D.M. voit là l'explication du fait qu'il est plus difficile à une offre religieuse comme le pentecôtisme d'avoir beaucoup d'impact en France, dans un contexte culturel général rétif ou ambivalent vis-à-vis de la religion (pp. 50-51, p. 57 et 69 aussi).

Toutes les aires géographiques d'expansion du pentecôtisme sont passées en revue. Outre l'Amérique du Nord, l'Europe et l'Amérique latine, D.M. nous propose aussi « l'état de la question » sur l'Afrique et l'Asie, en soulignant au passage deux différences marquantes entre ces dernières aires : une orientation plus aisément synchrétique en Asie qu'en Afrique (en raison des spécificités du chamanisme asiatique), et une orientation plus strictement pentecôtiste (séparée des autres Églises) en Afrique qu'en Asie (où les « Églises historiques » ont tendance à se pentecôtiser de l'intérieur). D'une manière générale, les dynamiques transnationales (auxquelles renvoie le titre de l'ouvrage, emprunté à une formule de Wesley : « le monde est ma paroisse ») se couplent avec de multiples spécificités nationales et locales, qui paraissent illustrer de manière saisissante le phénomène de « glocalisation » (articulation du global et du local). Si, à la question de conclusion – « une

option globale ? –, D.M. répond fermement par la positive, l'interrogation portée sur l'avenir du mouvement reste ouverte. L'A. la relie à la question plus générale de l'avenir des religions. Par opposition aux schémas de relation rationnels et empiriques, le pentecôtisme (comme le christianisme en général) propose plutôt un schéma narratif « de transformations et de transfigurations ». On peut, dit-il, le considérer comme des superstitions ou des illusions... On peut aussi supposer qu'il s'agit « d'autres formes de rencontre au travers du témoignage, du geste, de la musique et de la guérison, qui n'attendent pas sous la guillotine du progrès mais sont intrinsèques à la condition humaine » (p. 176). Complété par une bibliographie générale relativement succincte mais dense, un index commode et des notes abondantes, il a fort à parier que cet ouvrage de synthèse de D.M. constituera, dans les années à venir, une référence privilégiée pour quiconque entend travailler sur le terrain pentecôtiste et l'enjeu de la sécularisation.

Sébastien Fath.

118.27

MEYER (Lidwina).

Das fingierte Geschlecht. Inszenierungen des Weiblichen und Mannlichen in den kulturellen Texten der Orisha- und Vodun-Kulte am Golf von Benin- (La sexualité imaginée. Mises en scène du féminin et du masculin dans les textes culturels des cultes des orisha et des vodun dans le Golfe du Bénin). Francfort, Peter Lang, Europaischer Verlag der Wissenschaften, 1999, 415 p. (bibliogr., illustr.).

L'un des concepts-clé qui servait à appréhender la sexualité a été pendant longtemps « l'androcentrisme » qui consistait à identifier l'homme (*der Mensch*), l'humanité universelle au modèle masculin (*der Mann*). Comme les autres disciplines scientifiques, le discours des sciences de la religion refoule la différence sexuelle. La rupture avec cette attitude a été inaugurée par le mouvement féministe depuis seulement une vingtaine d'années. En particulier dans les milieux scientifiques anglo-américains, on procédait à une séparation radicale entre le sexe compris du point de vue biologique et les rôles sexuels socialement déterminés. Le corps et le sexe ne sont donc pas des données biologiques, ils sont toujours – déjà médiatisés par des pratiques culturelles ou pris dans les filets du discours. Telles sont les prémisses d'où part explicitement L.M. pour s'engager dans une longue et passionnante enquête sur la catégorie de la sexualité dans le Golfe du Bénin, autour du culte du vodou.

D'entrée de jeu, elle pose dans le titre même de l'ouvrage que ce qui existe c'est la sexualité imaginée (*fingierte*), ce sont les mises en scène (*Inszenierungen*) du masculin et du féminin, et, sur cette base, toute tentative de penser un référent, ou un signifié extérieur au discours, est vouée à l'échec. Il faut trouver une méthodologie appropriée pour cerner la production du genre dans les sociétés du Golfe du Bénin. Pour cela sont mis à contribution de manière systématique les travaux de Lacan, Barthes, Foucault, Derrida et Kristeva, qui ont tous compris la culture comme processus de communication (*Kommunikationsprozess*) et la sexualité comme langage et système symbolique. L.M. se propose d'appliquer la théorie post-structuraliste de la littérature qu'est l'intertextualité aux manières de penser et de vivre la sexualité dans le contexte du vodou africain. La philosophie du langage de Bachtin est ici privilégiée, parce qu'elle met en valeur le discours dialogique qui conduit à voir dans chaque texte un rapport avec d'autres textes. Sur cette base, le genre dans le vodou ne peut être vraiment appréhendé qu'à partir de la lecture détaillée des textes culturels que constituent les mythes, les rites, l'organisation sociale du genre, les concepts du corps, la dimension imaginaire telle qu'elle se déploie dans les contes, les proverbes et les légendes. Par exemple, *Xo* est un concept central chez les Fon, il signifie parole, discours ou langage ; chants, danses et tambour appartiennent à cette catégorie qu'est le *Xo*. La religion est donc passible d'un traitement fondé sur la sémiotique.

Mais ce qui demeure au centre de l'interrogation de l'auteur est le mode particulier de rapport de l'individu à la divinité. Dans le vodou en effet, le corps est le séjour des dieux, on prête son corps à la divinité qui en fait son médium. Mais les divinités multiples (*vodoun* ou *orisha*) doivent être interprétées comme un palimpseste, car chaque individu au moment de la possession ou de l'initiation fait de son corps un lieu de lecture ou plutôt de re-lecture de l'histoire des divinités pour toute la communauté.

Rituellement, le « *vodounsi* » (terme qui signifie littéralement épouse d'un dieu) apparaît comme « non-masculin », mais quand il adopte ou assume le sexe du dieu, il devient « non-féminin ». De même dans la vie ordinaire, on peut avoir des signes socio-biologiques de non-masculin et contracter mariage avec une jeune fille en fonctionnant comme mari et père. D'un autre côté les femmes qui ont eu leur ménaupose peuvent être considérées davantage dans une condition de non-féminité. L'A. finit par remarquer (p. 350) qu'un individu peut

dans des situations et des moments particuliers de la vie occuper des positions différentes au niveau du genre ; comme mari ou femme, fils ou fille, père ou mère. D'où l'affirmation centrale de cette recherche (pp. 342 ss) : le paradigme réel de la sexualité est un continuum qui permet « une différenciation graduelle du sexe » en plus ou moins masculin et/ou féminin jusqu'à son dépassement (*aufhebung*), ce qui implique des métamorphoses constantes, un « jeu permanent de masques dans des dimensions autres ». Cette vision contraste avec celle du monde occidental où domine traditionnellement une opposition stricte entre le masculin et le féminin.

Pour aboutir à une telle conclusion, L.M. étudie la possession par les dieux, les rites de l'initiation, les objets rituels ainsi que la cosmologie et la mythologie. Par exemple un objet symbolique comme laalebasse dont la forme représente l'univers remplit un rôle capital dans la vie quotidienne comme dans le rituel. Laalebasse est divisée en deux parties, dont l'une, située au niveau supérieur, représente le ciel, et l'autre, en bas, représente la terre et les eaux, mais les deux parties contiennent l'ensemble des divinités. En même temps, laalebasse indique le but de chaque liaison homme/femme ; tout en étant la métaphore de la non-masculinité, parce qu'elle rappelle la matrice, le secret de l'origine de la vie, laalebasse réunit en elle-même le soi et l'autre, le non-masculin et le non-féminin. Ainsi l'enfant à la naissance a une origine double et est analogue au couple créateur dans laalebasse cosmique (p. 106). La symbolique de laalebasse continue à être opérante jusque dans les Amériques au sein du vodou haïtien, du candomblé brésilien et de la santería cubaine.

Les divinités les plus importantes, surtout celles qui président à la création du monde illustrent encore la thèse de l'A. : chez les Fon, *Mawu* (représentant le soleil)-*Lisa* (la lune) forment un couple inséparable ; selon certains mythes, ils seraient eux-mêmes nés d'une femme, *Nana Buruku*. Ils rappellent à tout instant que ce qui est source de vie et de richesse est la gémellité. Chez les Yoruba, *Obatala* et *Odudua* forment également le premier couple comme ciel et terre. Chaque individu possède en lui-même quelque chose comme une parcelle qui fait référence au couple originel.

Il n'est pas possible de souligner ici toutes les harmoniques du genre déployées par l'A. tout au long de son enquête sur le panthéon du système religieux complexe du vodou chez les Fon, les Ewé et les Yoruba. Nous attirons toutefois l'attention sur l'originalité de cette recherche qui porte sur un aspect encore obscur du

système du vodou, à savoir la conception du masculin et du féminin présumée par le phénomène de la possession. Les spécialistes des cultures de type vodou dans les Amériques vont trouver assurément leur miel dans l'ouvrage de L.M. Il est dommage cependant qu'elle n'ait fait aucune référence à l'ouvrage pionnier sur le même sujet, de Geneviève-Calame Griaule, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon* (1965), ni aux travaux de Maurice Godelier sur « la production des grands hommes ». Car la lecture de l'ouvrage de L.M. me laisse avec deux questions : 1) Est-ce le vodou qui vient illustrer la théorie de l'intersexualité ou l'inverse ? Tout se passe comme si cette théorie semblait particulièrement adaptée sinon congruente au vodou ? Ou encore la méthode ne risque-t-elle pas parfois de cannibaliser l'objet au point de le diluer, puisqu'elle ne trouve devant elle aucun obstacle ? 2) Et que devient au bout du compte la domination masculine ? Serions-nous dans un système parfaitement dialogique ? N'y a-t-il pas des possibilités inscrites dans le système d'exploiter par exemple les novices lors de l'initiation ? Dans tous les cas, l'A. reconnaît qu'il reste encore du pain sur la planche, car le proverbe qu'elle met en exergue de l'ouvrage laisse entendre que les secrets du vodou deviennent plus épais et s'éloignent chaque fois qu'on essaie de s'en approcher.

Laennec Hurbon.

118.28

PACE (Enzo).

La Nation italienne en crise. Perspectives européennes. Paris, Bayard Éditions, 1998, 236 p. (trad. Patrick Michel) (bibliogr., annexes) (coll. « Actualité »).

Cet ouvrage dresse un bilan historique du rôle du catholicisme dans la construction de la nation italienne, notamment l'engagement du « monde catholique » italien dans la fondation de l'Italie démocratique d'après-guerre. Voulant montrer comment, au nom de l'unité nationale post-fasciste, « une grande machine mythologique – l'unité des catholiques – a été créée, s'est développée, a trouvé sa vitesse de croisière et comment, par la suite, le moteur s'est emballé » (p. 87), l'auteur revient à l'idée des « effets inattendus » de la chute du communisme, dont les suites ultimes consisteraient à briser les mythes collectifs de l'Europe occidentale. Ces conséquences inattendues apparaissent le plus clairement dans le cas italien, où tout le système politique, fondé sur l'hégémonie de la Démocratie chrétienne et du Parti socialiste, s'est effondré en laissant la place aux

forces politiques nouvelles, notamment *Forza Italia* de Berlusconi. En effet, tout s'y est passé comme si « l'empire du mal » voulait entraîner dans sa chute les systèmes de croyances dressés contre lui.

En invitant ainsi à l'étude des mythes collectifs des sociétés démocratiques, l'ouvrage s'ouvre avec une esquisse historique de la nation italienne à partir du *Risorgimento*. L'A. y montre que si le projet national des libéraux du XIX^e siècle a échoué, c'est faute de soutien des deux forces capables de mobiliser les masses : l'Église catholique et la gauche socialiste. C'est en effet le fascisme qui, puisant dans l'expérience collective que représentait la Grande guerre, fut capable de créer chez les Italiens un sentiment d'unité nationale. Après la chute de Mussolini, les forces politiques chargées de réécrire le pacte national ont du faire face au passé fasciste d'un côté, à la menace communiste de l'autre.

La solution spécifiquement italienne à ce dilemme, le thème de la deuxième partie du livre, consiste à inventer le mythe de l'unité des catholiques. Les trois principaux éléments de son succès sont la construction d'une « carte cognitive » structurant la scène politique et organisant les pratiques sociales ; l'encadrement de la vie du fidèle par de puissantes associations de masse, de sorte que le « modèle catholique de société » ait pu lui offrir non seulement une vision du monde mais aussi des moyens concrets d'ascension sociale ; enfin la consécration par l'Église du projet politique incarné par la démocratie chrétienne.

L'indéniable succès du mythe doit également être compris dans le contexte de la guerre froide, dont la logique bipolaire assignait au communisme le rôle de l'éternel ennemi contre lequel la nation pouvait être définie. La spécificité du cas italien, c'est que cet affrontement y a pris une forme plus sacrale qu'ailleurs, le communisme italien s'approchant le plus du type idéal d'une religion séculière, offrant à ses fidèles une vision du monde, un système de valeurs, un projet utopique et un sentiment d'appartenance particulièrement fort. Pour faire barrage à cette religion séculière qu'était le communisme, les forces démocratiques ont eu recours à la religion tout court et l'Église ne manqua pas d'occasions pour s'inscrire, du côté de la démocratie, dans l'opposition bipolaire ainsi instaurée. La vie politique italienne d'après-guerre en est donc venue à prendre la forme d'une confrontation de deux « sociétés parfaites » dont la légitimité renvoyait en dernière instance au caractère utopique du projet politique respectif.